
Vindicación de la subjetividad de los atributos, en Spinoza

The vindication of the subjectivity of attributes in Spinoza

MIQUEL BELTRÁN

Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad
Universidad de las Islas Baleares
07122 Palma de Mallorca (España)
yobcng@hotmail.com

Abstract: The aim of the paper is to prove that the arguments of scholars who sustain the objectivity of the attributes are extremely weak, and that textual evidence as well as genealogical research on the concept of attribute in the Kabbalah lead us to conclude, on the contrary, that attributes are mere instruments by which infinite and finite intellects conceive God as a being.

Keywords: Spinoza, attributes, substance, subjectivity, God, intellect.

Resumen: El propósito del artículo es probar que los argumentos esgrimidos por quienes sostienen que Spinoza no pudo pensar que los atributos carecen de esencia objetiva son endeble, y que la evidencia textual, tanto como la investigación sobre la genealogía de la noción de atributo en la cábala, inclinan a sostener que aquellos son el instrumento a través del cual el entendimiento —ya sea infinito o finito— concibe a Dios como un ente.

Palabras clave: Spinoza, atributos, substancia, subjetividad, Dios, entendimiento.

RECIBIDO: MARZO DE 2014 / ACEPTADO: ENERO DE 2015

WOLFSON SOBRE LA SUBJETIVIDAD DE LOS ATRIBUTOS

En los últimos años ciertos renombrados estudiosos de Spinoza han retomado la disquisición acerca de la cuestión de la entidad ontológica de los atributos. Shein¹ ha publicado, en lo reciente, dos trabajos en los que expone la clásica interpretación de Wolfson² (paradigmática entre las que abogan por argumentar que aquellos son producidos por el entendimiento, en su afán de percepción de la esencia divina). En efecto, Wolfson, en un texto capital escrito la década de los treinta del pasado siglo, y al igual que en otros textos ulteriores, adujo que los atributos eran subjetivos. En consonancia con cómo puede interpretarse la propia definición de los mismos que hallamos en la *Ethica* (“Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la substancia como si (*tanquam*) constituyera la esencia de la misma”³), estos no serían otra cosa que percepciones

1. N. SHEIN, *The False Dichotomy between Objective and Subjective Interpretations of Spinoza's Theory of Attributes*, “British Journal for the History of Philosophy” 17/3 (2009) 505-532, y N. SHEIN, *Spinoza's Theory of Attributes*, “The Stanford Encyclopedia of Philosophy” Spring 2009 Edition, Publicado por primera vez el 3 de febrero de 2009. Revisión sustantiva del 12 de Septiembre de 2013, E. ZALTA (ed.), URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/spinoza-attributes/>>.
2. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza* (Harvard University Press, Cambridge, 1934). Se cita por la edición de 1962, publicada en la misma editorial, en la que los dos volúmenes se compendian en uno (conservando, sin embargo, su numeración).
3. Las citas de obras de Spinoza, como en lo usual, se realizarán remitiendo a la edición canónica de C. GEBHARDT, *Spinoza Opera* (Carl Winters, Heidelberg, 1925) (reedición de 1972). Así, por ejemplo, SO 3 está por el tercer volumen. Después del volumen, se da el título de la obra, la parte, capítulo(s), y línea(s) (si se trata de una epístola, el número de la misma), también según la convención internacional. Acto seguido, la página en la traducción utilizada, la de Vidal Peña para la *Ethica*, y las de Atilano Domínguez para el resto de obras, todas en Alianza Editorial, el número de volumen, y el número de página(s). Las abreviaturas de los títulos son las siguientes: E para la *Ethica*, seguida de la parte (P), y a continuación, Pref (prefacio), P (proposición), I (introducción), A (apéndice), L (lema), Ad (definiciones de los afectos), D (demostración), C (corolario), S (escolio), Ax (axioma), Def (definición), Post (postulado), Ex (explicación); finalmente, si es el caso, el número (por ejemplo, S1 estaría por escolio primero), y después, página(s) y línea(s). De las otras obras citadas, Ep para *Epistolae*, seguida del número de la misma, página(s) y línea(s), TTP para el *Tractatus Theologico-Politicus*, seguida del capítulo, página(s) y línea(s). Así, esta primera línea es E1Def4, SO 2, 45, 17-19, AR H 4404, 56. En cuanto respecta a la definición de atributo, puede traducirse

de la mente, en el sentido de que esta —así lo arguye Wolfson— los inventa. En sus propias palabras:

De acuerdo con la primera interpretación (subjetivismo), ser percibido por la mente significa ser *inventado* por la mente, pues en sí mismos los atributos no tienen existencia independiente alguna, sino que son idénticos a la esencia de la substancia⁴.

Los atributos serían solo *in intellectu*, un modo subjetivo de expresar una relación en un sujeto⁵. Wolfson dedicó parte del capítulo sobre la simplicidad de la substancia, en el tomo primero (pero ya publicado como artículo independiente en *Chronicon Spinozanum*⁶) a exponer cómo “la mayor parte de evidencia literaria y material se da a favor de la interpretación subjetivista”⁷, y esta evidencia literaria y material no radica en decidir cuál sea la traducción adecuada de ‘*tan-*

así, pero también cabe, y así ocurre en la mayoría de estudiosos y traductores, que sea ‘como’ el modo elegido de verter ‘*tanquam*’. Pensamos, con Schnepf, que la traducción, por sí misma, no inclina por ninguna de las dos antagónicas posiciones, y si escogemos la primera es en la medida en que se expone aquí la interpretación de Wolfson, pero también porque esta se sostiene sobre la consideración ontológica que hallamos en ciertos tratados cabalísticos (por ejemplo, en el *Ma'arekhet ha-Elobut*), en los que se arguye que, cualesquiera que sean las diferencias dables entre los atributos de Dios, deben entenderse desde la perspectiva ‘de los receptores’. Cf. R. SCHNEPF, *Metaphysik im ersten Teil der Ethica* (Königshausen & Neumann, Würzburg, 1996). También R. SCHNEPF, *Die eine Substanz als Grund von Subjektivität und menschlicher Freiheit*, en I. KREIMENDALH (ed.), *Philosophen des 17. Jahrhunderts* (Primus, Darmstadt, 1999) 134-156. Más recientemente, R. SCHNEPF, *The One Substance and Finite Things (Ip16-28)*, en M. HAMPE, U. RENZ, y R. SCHNEPF (eds.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary* (Brill, Leiden, 2011) 37-56.

4. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza* (1962) volumen I, 146. La cursiva es suya.
5. Ya en los *Cogitata Metaphysica* se da solo una distinción de razón entre la substancia y los atributos. Describe Spinoza las distinciones real, modal, y de razón, y afirma que se da entre sustancia y atributo una distinción de razón, como cuando se distingue la duración de la extensión. Cf. S. VANNI ROVIGHI, *L'ontologia spinoziana nei "Cogitata Metaphysica"*, “Rivista di filosofia neo-scolastica” 52/4 (1960) 399-412.
6. H. A. WOLFSON, *Spinoza on the Simplicity of Substance*, “Chronicon Spinozanum” 3 (1923) 142-178.
7. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, op. cit., I, 134.

quam' (pues ambas hacen depender los atributos de su percepción por parte del entendimiento), sino del influjo de una consideración cabalística acerca de la esencia divina que Spinoza halló en *Puerta del cielo*, la obra capital de Abraham Cohen de Herrera, escrita en Ámsterdam, en castellano, entre 1620 y 1632. Leemos:

Y aunque parezca difícil, y casi imposible, que una simplicísima e infinita esencia represente y demuestre, en sí, a otra o a otros, muchas varias y determinadas naturalezas, no lo será, si con atención consideramos la diferencia que hay de la naturaleza al entendimiento, que entre otras es que la naturaleza no consiente que, permaneciendo el compuesto, se separe o divida de lo que lo constituye y causa intrínseca y substancialmente⁸.

O de modo aún más claro:

Las sefirot⁹ emanadas son representaciones de Ensof¹⁰, la Causa Primera, no según en sí consiste, que así es a todos del todo inaccesible y oculto, mas en cuanto se relata a sus efectos como comunicable y participable de ellos, y los produce y gobierna¹¹.

Pero sobre todo:

Y porque la puedan llamar (a la Causa primera) por medio o

8. Se cita por A. COHEN DE HERRERA, *Puerta del cielo*, manuscrito Koninklijke Bibliotheek, s'-Gravehage 131 C 10, conservado, así pues, en la Biblioteca Real de la Haya, copiado de mano anónima, completo en 10 libros, con sumario e índice de materias. Esta primera cita se halla en el libro séptimo, capítulo xi, f. 95 v y f. 96 r.

9. Las sefirot son, en la cábala, las diez emanaciones del Infinito primero o Ensof (literalmente 'ilimitado'), que se concreta en ellas, de tal suerte que por ellas se atribuye a sí mismo aspectos que expresan su esencia para el intelecto.

10. El 'sin límite'. Nombre que está por un Infinito inaprehensible, previo a la constitución de su propia esencia. El hecho de que la configuración de los atributos esté vinculada a la percepción que las criaturas tienen de la divinidad, en la cábala metafórica de Herrera, prefigura, a nuestro juicio, la concepción spinoziana de aquellos.

11. A. COHEN DE HERRERA, *Puerta del cielo*, libro I, proposición XXXVI, f. 15 v.

lugar conocido, produjo las sefirot, a fin de que fuese conocida por ellas, porque dichas sefirot son vínculo y atamiento de los altos y bajos, como si más claramente dijere que las sefirot son aquel medio que junta y une los superiores mundos [...] con los [...] inferiores [...], que manifiesta diciendo que la Causa primera creó con dichas sefirot a todas las criaturas, y esto a fin que la conociesen por ellas, pues por los mundos de la infinitud, que son encubiertos, queda oculta e inalcanzable¹².

En un artículo ulterior Wolfson, frente a críticas recibidas por su interpretación, clarificó lo siguiente:

Que los atributos son solo percibidos por la mente es una expresión común en la filosofía medieval que llega a los tiempos de Spinoza. Cuando examinamos, con todo, el significado de esta expresión en sus varios contextos, hallamos que a veces significa que los atributos poseen alguna suerte de existencia real en la esencia de Dios, pero una existencia que solo puede ser *descubierta* por la mente, y a veces significa que no tienen existencia real alguna, sino que solo son *inventados* por la mente. De acuerdo con ambas interpretaciones, se admite que los atributos de Dios pueden ser percibidos por el intelecto humano únicamente a través de las varias manifestaciones de las acciones divinas, que reciben el nombre de atributos cuando se ven transformadas en adjetivas, y son así universalizadas por la mente.

LOS ATRIBUTOS Y LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES

Pero aquí se introduce el problema de los universales. Quienes sostienen una concepción nominalista de los universales, i. e., que los universales son solo *inventados* por la mente, no tienen dificultad alguna en afirmar que las varias acciones de Dios son atributos, en la medida en que la pluralidad de tales

12. A. COHEN DE HERRERA, *op. cit.*, libro VIII, capítulo II, f. 103 v.

atributos nominalísticos no implica pluralidad en la esencia de Dios. Todas las proposiciones acerca de Dios, en consecuencia, adoptan a su respecto una relación sujeto-predicado. Quienes, inversamente, entienden que los universales poseen alguna clase de existencia real, i. e., que la mente solo los *descubre*, no pueden considerar las varias acciones de Dios como atributos sin que ello implique una pluralidad en la esencia divina¹³.

Estos últimos se hallarían frente a dos problemas originados por su interpretación: Tendrán que demostrar que tal pluralidad en la esencia divina no atenta contra la simplicidad de Dios, o que las proposiciones acerca de Este no comportan una relación sujeto-predicado. En el último caso, es usual afirmar que en todas las proposiciones que conciernen a Dios el predicado expresa solo una pura actividad, y se infiere que una variedad de acciones puede ser producida por una esencia simple sin comportar pluralidad alguna en su seno.

Lo anterior se concreta, en la *Ethica*, a través de la proposición según la cual “la potencia de Dios es su esencia misma”¹⁴, donde ‘potencia’ significa que “de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí y de todas las cosas. Luego, la potencia de Dios, por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, es su esencia misma”¹⁵.

Wolfson arguyó que, contra los partidarios de la emanación que le antecedieron, Spinoza contempla la actividad divina no solo como intelecto o entendimiento, sino también como moción, que se diversifica en las cosas finitas (pero ibn Gabirol pensaba ya que la materia procede, emanada, de Dios¹⁶).

13. H. A. WOLFSON, *Spinoza's Mechanism, Attributes, and Panpsychism*, “The Philosophical Review” 46/3 (1937) 307-314.

14. E1P34, SO 2, 76, 36. AE H 4404, 107.

15. E1P34D, SO 2, 77, 2-5. AE H 4404, 107.

16. Cf. sobre el particular J. DILLON, *Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter*, en L.E. GOODMAN (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought* (State University of New York Press, Albany, 1992) 43-59. Asimismo S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism* (Cambridge University Press, Cambridge, 2013). Cf. también T. M. RUDAVSKY, *Conflicting Motifs: Ibn Gabirol on Matter and Evil*, “The New Scholasticism” 52/1 (1978) 54-71. En cuanto a Spinoza, cf. C. HUENEMANN, *Spinoza and Prime Matter*, “Journal of the

Y no obstante, Spinoza llama a estas dos actividades modos infinitos inmediatos de Dios. Así pues, las acciones divinas son modos, no atributos. Según Wolfson, Spinoza habría sostenido que la mente —modo finito— universaliza las manifestaciones de estas dos actividades de Dios, y que las transforma, respectivamente, en los dos atributos del pensamiento y de la extensión, aunque admite también —como no podía ser de otro modo— que en los textos que nos legó, el de Ámsterdam nunca declara abiertamente que la mente inventa los atributos. El estudioso, con todo, piensa que podemos colegirlo del hecho de que los términos que Spinoza usa, en conexión con aquellos, son los que usaron los medievales que negaban la existencia real de los atributos en la substancia. También —como referíamos más arriba— la percepción de los universales en Spinoza tiende a la concepción nominalista, y el énfasis con el que insiste en que la simplicidad de la substancia se sigue lógicamente de su definición de atributo, conduce, sin apelación, a la interpretación subjetivista. Esta última evidencia Wolfson la considera solo corroborativa de las otras dos, esto es, de la que arguye que las acciones son modos, y de aquella según la cual la terminología spinoziana se alinea con la de los medievales que negaban la existencia real de los atributos.

Tal como Wolfson advierte, la correspondencia mantenida con De Vries podría probar que Spinoza consideró que la mente inventa los atributos. En la Ep8, escrita el 24 de febrero de 1663, De Vries confesaba a Spinoza que ciertas definiciones contenidas en el texto —esbozo de la *Ethica*— que el filósofo le había remitido, y que no ha llegado hasta nosotros, no son, a sus ojos, lo suficientemente claras. Citando el tercer escolio de la proposición octava de tal escrito, De Vries escribe que no alcanza a comprender que

aunque dos atributos se conciban como realmente distintos (es decir, uno sin ayuda del otro), no por eso constituyen dos seres o dos substancias distintas. Y la razón es que pertenece a la naturaleza de la substancia que todos sus atributos, es decir, cada

History of Philosophy” 42/1 (2004) 21-32.

uno por separado, es concebido por sí puesto que existieron simultáneamente en ella¹⁷.

Pero sobre todo, se infiere que los atributos se definían, en el escolio que De Vries considera de difícil comprensión, como aquello a través de lo cual se concibe un ente. En su carta de respuesta, Spinoza recuerda que hay dos clases de definiciones, la que

explica la cosa tal como es fuera del entendimiento, en cuyo caso debe ser verdadera, [...] o bien explica la cosa tal como es concebida o pueda ser concebida por nosotros, en cuyo caso también difiere del axioma y de la proposición en que no exige, como el axioma, ser concebida como verdadera, sino simplemente ser concebida¹⁸.

Ahora bien, con respecto a que la substancia puede poseer varios atributos, Spinoza afirma en la epístola que en el esbozo había hecho uso de dos demostraciones con el fin de probarlo: “según la primera, nada nos resulta más evidente que esto: todo ser es concebido por nosotros bajo algún atributo y cuanta más realidad o ser tiene un ente, tantos más atributos hay que atribuirle”¹⁹. La segunda, juzgada por el propio filósofo como excelente, es como sigue: “cuantos más atributos atribuyo a un ente, tanto más lo concibo como verdadero; sucedería todo lo contrario, si yo hubiera fingido una quimera o algo parecido”²⁰. Acto seguido, a propósito de una tercera definición contenida en el esbozo, Spinoza arguye que el entendimiento, aun siendo infinito, corresponde a la *natura naturata*, y con respecto a las definiciones de substancia y atributo, escribe:

17. Ep8, SO IV, 41, 2-6. AE 1305, 117. En cursiva en el original. Cf. sobre la correspondencia con De Vries, L. TOMPETTER, *Spinoza: A Response to De Vries*, “Canadian Journal of Philosophy” 11/3 (1981) 525-537.

18. Ep9, SO 4, 43, 29-35, 44, 1. AE 1305, 119-120.

19. Ep9, SO 4, 45, 1.3. AE 1305, 120. El subrayado es suyo.

20. Ep9, SO 4, 45, 5-8. AE 1305, 120.

Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no incluye el concepto de otra cosa. Por atributo entiendo lo mismo, excepto que se dice atributo respecto al entendimiento, que atribuye a la sustancia tal naturaleza determinada²¹.

Así pues, el atributo le es atribuido a la substancia por parte de los modos, y en nada atañe a lo que ella sea en sí. Su invención, sin embargo, dista de ser arbitraria, en el sentido de que el entendimiento no puede no llevarla a cabo, por lo que los atributos podrían concebirse como una invención colectiva del entendimiento, y en dicho sentido, esta concierne tanto al infinito como al finito, puesto que el primero es la totalidad de los entendimientos finitos²², y la invención se daría en cualquier intelecto que conciba el ente que es Dios a través de los atributos que le es dable a aquel conocer, y que expresan a dicho ente. Pero aquí el atributo, a diferencia de lo que ocurrirá con posterioridad en la *Ethica*, se define en el esbozo enviado a De Vries igual que la substancia²³. Lo importante es la vinculación de los dos conceptos con las correlativas definiciones. La de substancia se corresponde con la primera descrita en la carta (y explica algo que se halla fuera del entendimiento, y debe ser verdadero). Pero la de atributo explica la substancia en cuanto es concebida por nosotros —y por extensión, por cualquier intelecto— y no atiende a su verdad. Spinoza finaliza la carta aleccionando a De

21. Ep9, SO 4, 46, 2-5. AE 1305, 121.

22. Cf. E5P40, SO 2, 306, 19-24. AE H 4404, 460. “Esto es lo que me había propuesto mostrar acerca del alma, en cuanto considerada sin relación a la existencia del cuerpo. En virtud de ello, y a la vez de la proposición 21 de la Parte I y de otras, resulta evidente que nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y este a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios”.

23. Cf. G. SACCARO BATTISTI, *Le origini della metafisica di Spinoza nell'abbozzo del 1661*, “De homine” 42-43 (1972) 19-142. Más recientemente, G. SACCARO DEL BUFFA, *Alle origini dell'panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione* (Franco Angeli, Milán, 2004), y G. SACCARO DEL BUFFA, *Attributi teologici e attributi spinoziani*, “Isonomia. Online Philosophical Journal of the University of Urbino ‘Carlo Bo’” (13/10/2005) 1-20.

Vries sobre cómo una y la misma cosa puede ser designada con dos nombres distintos:

Me serviré de dos (ejemplos) para no escatimar. El primero es que por Israel se entiende el tercer patriarca, y yo entiendo lo mismo por Jacob, ya que el nombre de Jacob le fue impuesto porque había agarrado el talón de su hermano. El segundo es que entiendo por plano aquello que refleja todos los rayos de la luz sin variación alguna, y lo mismo entiendo por blanco, excepto que blanco se dice respecto al hombre que intuye el plano²⁴.

LOS ATRIBUTOS EN TANTO QUE NOMBRES

Wolfson concluye que los atributos son solo nombres inventados por el entendimiento para describir aquello que este, de modo inevitable, atribuye a la substancia, cuya esencia en sí misma no cabe conocer, pues en sí misma carece de esencia²⁵, salvo que para el entendimiento esta la constituyen los mismos atributos, que son posibilidades de concepción de una esencia que se expresa justamente por ellos, como se afirma en E1P10.

Además, los modos del pensamiento son partes del modo infinito inmediato que es el entendimiento infinito, al igual que las cosas materiales o extensas constituyen singularidades del modo inmediatamente infinito que es la moción y el reposo —no porque procedan de él, en el sentido de la emanación, sino que no son, en efecto, otra cosa que cierta cantidad de moción y reposo—. Ambos modos son la misma actividad de la potencia infinita de la substancia. En Ep10 se lee que “como la existencia de los atributos no se distin-

24. Ep9, SO 4, 46, 27-32. AE 1305, 121-122.

25. Spinoza se refiere a ella como ‘esencia absoluta’ en el TTP, pero la sitúa más allá de los atributos, que en este pasaje se consideran de modo idéntico a como lo hizo Maimónides, esto es, solo como acciones. Cf. J. A. BUIJS, *Attributes of Action in Maimonides*, “Vivarium” 27/2 (1989) 85-102. También M. T. L. PENIDO, *Les attributs de Dieu d’après Maimonide*, “Revue Neo-Scholastique de Philosophie” 26/2 (1924) 137-163. Asimismo M. A. UDERZO, *La dottrina degli attributi nella teologia di Maimonide*, “La rassegna mensile di Israel” 44/5-6 (1978) 410-417.

gue de su esencia, no podremos alcanzarla con experiencia alguna”²⁶. Su existencia se concluye de su mera definición, como la de los nombres esenciales de Dios en la cábala.

Pese a tales evidencias textuales, Shein ha afirmado, en sus recientes trabajos, que la concepción subjetivista de los atributos está sujeta a deficiencias internas, y a incoherencias con respecto a la ontología propuesta en la *Ethica*, tal y como, por lo demás, la mayoría de estudiosos —partidarios a lo largo de los siglos, también en el último, de la interpretación objetivista— han sostenido. Cristofolini²⁷ compendia, en un trabajo por lo demás magistral, varias interpretaciones antagónicas sobre la condición entitativa de los atributos en un largo pasaje en el que expone la cuestión, inclinándose por la objetividad de aquellos, pero se equivoca al sostener, contra Haserot²⁸, quien los considera ‘formas de cognición del intelecto infinito’, que lo anterior “equivale a alejarse en demasía de la palabra ‘*constantem*’ de E1Def6²⁹, que designa no la forma subjetiva del conocer, sino la estructura objetiva del ser”³⁰. Aquí, de nuevo, tan solo puede argüirse que Dios debe concebirse a través de los atributos que el entendimiento percibe que constituyen su esencia. En nada se concreta, por su definición, la naturaleza de Dios en sí mismo, o como ella es referida en el TTP, la esencia absoluta de Dios. Otro objetivista como Della Rocca³¹ itera, en lo reciente, que los atributos son ‘maneras de concebir’ a Dios.

Shein sostiene que la interpretación subjetivista, cuyo principal propósito es, como Wolfson advertía, salvaguardar la simplicidad divina, adolece de la extrema debilidad de que los atributos,

26. Ep10, SO 4, 43, 15-17. AE 1305, 123.

27. P. CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza* (Edizioni ETS, Pisa, 2009).

28. F. S. HASEROT, *Spinoza's definition of Attribute*, “The Philosophical Review” 62/4 (1953) 499-513.

29. “Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (E1Def6, SO 2, 45, 22-25. AE H4404, 57). El subrayado es suyo.

30. P. CRISTOFOLINI, *op. cit.*, 20.

31. M. DELLA ROCCA, *Explaining Explanation and the Multiplicity of Attributes in Spinoza*, en M. HAMPE, U. RENZ y R. SCHNEPF, *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary* (Brill, Leiden, 2011) 17-36.

a través de ella, se convierten en ilusorios, tal y como Guérout³² había ya denunciado en su libro de 1968. Pero esto es algo asumido por Wolfson y, con toda probabilidad, por Spinoza, ya que la definición que elige para los mismos se corresponde con aquella que no refiere la verdad ontológica de lo definido, sino el modo en que algo es concebido por el entendimiento que le asigna una esencia, es decir, que inventa los atributos que constituyen su esencia. Y el entendimiento la inventa por necesidad, en su afán, justamente, de concebir el ente, lo que arrebató al calificativo de ilusorio gran parte de su connotación de arbitrariedad. Escribe Wolfson: “Un atributo es la descripción de la manera en la que la substancia, incognoscible en sí misma, se manifiesta a sí misma a la mente humana”³³. Remitiendo a la discusión medieval sobre los atributos, que en ocasiones se centró en la distinción entre el nombre Yavé y los otros nombres de Dios, nos recuerda el estudioso que ha-Leví sostenía que, salvo el Tetragrámaton, todos ellos son predicados y descripciones atributivas, derivados del modo en que las criaturas son afectadas por los decretos divinos. Pero sobre todo Maimónides:

Todos los nombres de Dios...que se encuentran en la Escritura se derivan de acciones, lo cual es bien patente, a excepción de uno, el *Yod-He-Waw-He* (Yhwh) ‘nombre improvisado’ que le designa [...], no derivado, y que por ello se denomina *meforas* (‘distintamente pronunciado’ ‘netamente articulado’), cuya definición es la clara e inequívoca expresión de su esencia³⁴.

Se trataría, en Maimónides, del nombre que indica la esencia de Dios de un modo que excluye la implicación de que tiene algo en común con la esencia de los seres, y por tanto, se trataría de una esencia inabordable por el entendimiento. Wolfson advierte con acierto que en Spinoza se halla esta concepción medieval casi con

32. M. GUÉROULT, *Spinoza i. Dieu* (Aubier-Montaigne, París, 1968).

33. H. A. WOLFSON, 1962, I, 145.

34. M. MAIMÓNIDES, *Guía de Perplejos*, D. GONZÁLEZ MAESO (trad.) (Madrid, Trotta, 1994). La cita está en la parte I, 61, 167.

idénticas palabras y, refiriéndose al mismo versículo implícito en las consideraciones del de Córdoba (Ex 6, 3) escribe:

Hay que señalar que, aparte de Yavé, no se halla en la Escritura ningún nombre que indique la esencia absoluta de Dios, sin relación a las cosas creadas. Y por eso los hebreos defienden que solo este es el nombre propio de Dios, mientras que los demás son simples apelativos. La verdad es que los otros nombres de Dios, sean sustantivos o adjetivos, son atributos que conciernen a Dios, en cuanto es considerado a través de las cosas creadas, o se manifiesta a través de ellas³⁵.

Así pues, Dios posee atributos, o los atributos le son adscritos a Dios cuando se lo considera a través de las cosas creadas. Inversamente, lo que Spinoza llama, en el TTP, la ‘esencia absoluta’ de Dios, se correspondería con lo que en la *Ethica* se denomina substancia en tanto que infinita —pero es de notar que ni siquiera se atreve el de Ámsterdam a referirse a ella en términos afirmativos, y solo comparativamente se la designa, del siguiente modo: ‘la substancia no en tanto que infinita’³⁶. En la *Ethica*, y puesto que los atributos se definen como aquello que entendemos que constituye la esencia de la substancia, no se daría aquella esencia absoluta de Dios, o cuando menos, se trataría de una esencia no-constituida, la sola existencia sin atribución, en modo similar a cómo en cierta cábala que influyó sobre Spinoza, Dios carece de esencia, algo acorde a cómo concebía el Infinito la cábala teosófica, en la que se afirmaba que Dios hace

35. TPP 13, SO3, 169, 7-24. AE 1185, 302. Cambiamos la traducción de este nombre —Jehova por Yavé— pues se trata del Tetragrámaton.

36. En la cábala de Abraham Cohen de Herrera pudo encontrar Spinoza esta expresión. Leemos en *Puerta del cielo*: “Siendo la Causa Primera verdaderamente infinita...es menester que para casi determinarse y limitarse en sí, haya alguna como diferencia y apartamiento de sí, saliendo (según el modo de nuestro entendimiento) casi por movimiento, de sí a otro fuera de sí (aunque realmente en sí misma, y lo mismo que ella misma), y en resolución, de infinito a finito...no el infinito en cuanto infinito, sino una finita, casi porción suya, resulta el metafórico movimiento con que el ilimitado parece que se limita, y saliendo de sí a otros, produce de su infinitud finitos efectos”. A. COHEN DE HERRERA, *op. cit.*, libro VII, capítulo XI, f. 95 r y f. 95 v.

proceder la realidad de su existencia en las sefirot. En muchos de esos tratados la palabra existencia (*metsiout*³⁷) se utiliza en lugar de esencia (*mabut*), y confiere a la procesión su dimensión histórica, de actividad pura, que determina que el infinito carece, en efecto, de esencia como identidad ontológica diferenciada, y por lo tanto, los atributos que constituyen aquella no son sino invenciones de la mente. En Spinoza leemos:

Como Dios dice a Moisés que Él no fue conocido por los padres bajo el nombre Yavé, se sigue que ellos no conocieron ningún atributo de Dios que explicara su esencia absoluta, sino únicamente sus efectos y promesas, es decir, su poder, en cuanto se manifiesta por medio de las cosas visibles³⁸.

LA PERCEPCIÓN DE LA SUBSTANCIA

La substancia, incognoscible, se manifiesta al entendimiento que caracteriza a los atributos no como accidentes, ni como relación, ni siquiera como acciones. Es lo que los medievales llamaban atributos esenciales, que constituyen la esencia; pero el problema de los atributos esenciales deriva —como hemos referido— en el de los universales, que, si no existen, conducen a que lo que se predica de Dios sea solo en discurso. Así, el atributo expresa (*exprimit*) o explica (*explicat*)³⁹ la esencia de la substancia, es aquello bajo lo cual se la considera (*consideratur*)⁴⁰.

No existe, por parte del entendimiento, la posibilidad de concebir la substancia sin adscribirle atributos. Tal como Shein des-

37. Significa también ‘realidad verdadera’. Esta palabra existe en el hebreo medieval y moderno, pero no en el bíblico.

38. TTP13, SO 3, 169, 20-24. AE 1185, 302. Cf. a propósito de esta consideración, M. BELTRÁN, *The God of the Tractatus Theologico-Politicus*, “North American Spinoza Society Monographs” 3 (1995) 23-33. Cf. también Y. Y. MELAMED, *The Metaphysics of the Theological-Political Treatise*, en Y. Y. MELAMED (ed.) *Spinoza’s Theological-Political Treatise. A Critical Guide* (Cambridge University Press, Cambridge, 2010) 128-142.

39. Cf. TTP13.

40. Cf. E2 P6 y E2P7S.

taca, Guérout observó⁴¹ que Spinoza, sin embargo, parece contradecirse, por cuanto en E2P44D escribe: “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas verdaderamente...., es decir, tal como son en sí, esto es....no como contingentes, sino como necesarias”⁴². Percibir las cosas verdaderamente, en la demostración anterior, remite a E2P41⁴³, donde Spinoza admitía que tanto el conocimiento del segundo como del tercer género son necesariamente verdaderos, y a él pertenecen las ideas que son adecuadas, y también a E1P29, donde se lee que “en la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera”⁴⁴. Y en efecto, en la demostración de esta proposición se incluye a Dios: “Dios no puede ser llamado cosa contingente. Pues existe necesaria, y no contingentemente. Además, los modos de la naturaleza divina se han seguido de ella también de un modo necesario”⁴⁵. Cabe observar que aquí Spinoza evita referirse al atributo, y afirma que en la naturaleza hay sustancias y modos, ajenos por igual la una y los otros a la contingencia, aunque la necesidad que atañe a Dios y a sus afecciones sea diferente. Con todo, bastaría al propósito de Guérout acudir a E2P47, pues allí se propone —y ello parece ir en contra de la no-objetividad de los atributos—, que “el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios”⁴⁶. Sin embargo, la demostración de la anterior sortea, de modo harto sorprendente, el recurso a los atributos: “el alma humana tiene ideas [...] en cuya virtud [...] se percibe a sí misma, a su cuerpo [...], y a los cuerpos exteriores [...], como existentes en acto; de este modo, tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios”⁴⁷.

41. M. GUÉROUT, *op. cit.*, 50.

42. E2P44D, SO 2, 125, 9-11. AE H 4404, 185.

43. “El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente”. E2P41, SO 2, 122, 32-33. AE H 4404, 181.

44. E1P29, SO 2, 70, 17-19. H 4404, 95.

45. E1P29D, SO 2, 70, 21-24. AE H 4404, 95.

46. E2P47, SO 2, 128, 4-5. AE H 4404, 189.

47. E2P47D, SO 2, 128, 7-11. AE H 4404, 189.

No es pues a través de aquello que percibimos que constituye su esencia (los atributos) como conocemos a Dios (y por tanto, podemos prescindir de ellos en este menester), sino porque nuestra alma se percibe a sí misma, a su cuerpo, y a todos los cuerpos, como existentes en acto, o, por extensión, cuando percibe la existencia en acto que es Dios, una existencia que es su misma esencia, por E1P20: “La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo”⁴⁸.

Con todo, en su definición de la ciencia intuitiva, en E2P40S2, se expone que “este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”⁴⁹.

LOS ATRIBUTOS EN LA CORRESPONDENCIA CON TSCHIRNAUS

Pero cuando Tschirnaus inquirió a Spinoza⁵⁰, en sucesivas epístolas⁵¹, intentando que este le explicara cómo la variedad de las cosas se deduce a partir del concepto del atributo de la extensión, el filósofo no supo darle en ningún momento una respuesta satisfactoria. Improbable habría sido que la diera, toda vez que en la *Ethica* no se procede así, pues no se deduce del concepto de atributo la multiplicidad. Tschirnaus le ruega al filósofo que le dé “la verdadera definición de movimiento, así como su aplicación, y de qué manera podemos deducir *a priori*, siendo la extensión en sí misma considerada, indivisible, inmutable, etc., que pueden surgir tantas y tan numerosas variedades”⁵².

Y Spinoza le responde: “en cuanto a lo demás, es decir, respecto al movimiento y al método, lo dejo para otra ocasión, puesto que aún no lo he redactado ordenadamente”⁵³. En Ep80, Tschirnaus replica: “Con gran dificultad puedo concebir yo cómo se demuestre

48. E1P20, SO 2, 64, 29. AE H 4404, 86.

49. E2P40S2, SO 2, 122, 16-19. AE H 4404, 180.

50. Cf. a propósito de esta correspondencia A. MATHERON, *Physique et ontologie chez Spinoza. L'énigmatique réponse à Tschirnaus*, “Cahiers Spinoza” 6 (1991) 83-110.

51. Ep59, Ep80, Ep82.

52. Ep59, SO 4, 268, 24-27. AE 1305, 340.

53. Ep60, SO 4, 271, 8-10. AE 1305, 343.

a priori la existencia de los cuerpos que tienen movimientos y figuras, puesto que en la extensión, considerada en sí sola, no existe nada de eso”⁵⁴. Y en su carta de respuesta, Spinoza admite:

A partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, no solo es difícil, como dice usted, sino totalmente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa. Por este motivo, no dudé en decir, hace tiempo, que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir absurdos⁵⁵.

Tschirnaus insiste:

Desearía que, en este asunto, me obsequiara usted indicándome cómo, según sus meditaciones, se puede explicar *a priori*, a partir del concepto de la extensión, la variedad de las cosas. En efecto, usted ha recordado la opinión de Descartes, en la que este establece que no la puede deducir de modo alguno, a no ser que suponga que esto se ha producido en la extensión, en virtud del movimiento en ella suscitado por Dios. En mi opinión, él deduce, pues, la existencia de los cuerpos, pero no a partir de la materia en reposo, a menos que usted no admita en absoluto la hipótesis de Dios como motor. Porque usted no ha mostrado cómo se debe seguir necesariamente eso de la esencia de Dios; y Descartes, que se propuso mostrarlo, creía que eso superaba la capacidad humana⁵⁶.

Se obceca Tschirnaus en iterar que no alcanza a comprender la razón por la cual de un atributo, considerado en sí mismo (por ejemplo, de la extensión), puede surgir la infinita variedad de los cuerpos.

54. Ep80, SO 4, 331, 6-10. AE 1305, 407.

55. Ep81, SO 4, 332, 15-21. AE 1305, 409.

56. Ep82, SO 4, 333, 6-16. AE 1305, 410.

Tenemos, finalmente, la definitiva respuesta de Spinoza en Ep83:

En cuanto a lo que usted me pide, si del solo concepto de la extensión se puede demostrar *a priori* la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad que eso es imposible, y que, por lo mismo, la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión, y que, por el contrario, debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita. Pero quizá un día, si tengo vida suficiente, trate con usted más claramente de estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido la oportunidad de ordenar nada al respecto⁵⁷.

Se trata de una carta de julio de 1676, cuando ya gran parte de la *Ethica* había sido escrita, —y sin duda alguna, el *De Deo*— y por lo tanto, Spinoza confiesa que la materia debe ser explicada por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita, pero no por la extensión, lo que no deja de ser sorprendente, si no es que Spinoza quiere referir aquí que la existencia de las cosas puede ser explicada solo por la relación de los modos con la esencia absoluta de la sustancia, que es la propia existencia infinita.

Y así leemos en E1P30: “Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios”⁵⁸, y E5P30D:

La eternidad es la misma esencia de Dios, en cuanto que esta implica la existencia necesaria...Así pues, concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que concebidas como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto que en ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios, y de este modo, nuestra alma, en cuanto que se concibe a sí misma y concibe su cuerpo

57. Ep83, SO 4, 334, 22-28. AE 1305, 412.

58. E5P30, SO 2, 299, 6-8. AE H 4404, 448.

desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios⁵⁹.

POSTERGACIÓN DE LOS ATRIBUTOS EN LA CIENCIA INTUITIVA

Concebir nuestro cuerpo y nuestra alma en virtud de la esencia divina es conocimiento adecuado de Dios. Por tanto, el que podamos conocerlo por este inmediato derrotero invalida el argumento de Guérout según el cual los atributos habrían de ser objetivos para que el conocimiento de Dios se produzca.

Shein apela a una segunda objeción de Guérout, relativa a la distinción real que se da en los atributos, tal y como se describe en E1P10S:

Es manifiesto que, aunque dos atributos se conciban como realmente distintos —esto es, uno sin intervención del otro— no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyen dos entes o dos sustancias diversas, ya que es propio de la naturaleza de una sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella⁶⁰.

Pero Wolfson recurriría precisamente a este texto con el fin de argüir la subjetividad de aquellos. Las implicaciones de este pasaje son las siguientes: los dos atributos aparecen a la mente como distintos el uno del otro. Shein, en el mismo sentido, escribe:

Cuando Spinoza dice que los atributos son realmente distintos, solo está diciendo que uno no puede ser concebido a través del otro, y no implica que uno pueda existir sin el otro; esto es, adopta las implicaciones epistemológicas de la distinción, pero no las ontológicas⁶¹.

59. E5P30D, SO 2, 299, 10-16. AE H 4404, 448.

60. E1P10S, SO 2, 52, 2-7. AE H 4404, 66.

61. N. SHEIN, *The false dichotomy* cit., 525.

Sobre esta precisión discurre Shein en torno a lo que ella llama la ‘nueva objeción del conocimiento ilusorio’, en la que nos detendremos más adelante. En realidad, sin embargo, los atributos son uno con la propia substancia que, al causarse, se expresa en ellos. Pues por la P10, los atributos, como la substancia, son *summa genera* (“se conciben por sí”). Los dos atributos deben, en consecuencia, ser uno e idénticos con la substancia, ya que no han sido adquiridos por la substancia tras haber sido esta sin ellos, ni son concebidos por la mente uno tras el otro, o deducido del otro. Han estado siempre en la substancia juntos, y son concebidos por nuestra mente simultáneamente. Así, “los atributos son solo diferentes nombres que expresan la misma realidad o ser de la substancia”⁶². Wolfson adujo, además, que la esencia divina está constituida por nombres, y que en sí misma no es nada —en línea con cierta vertiente de la cábala hebrea—. No es Él mismo sino Su nombre el que sustenta el mundo. Leemos, por ejemplo, en Hayyim Vital, un seguidor de Luria al que debemos la preservación de algunas de sus doctrinas:

Lllamarle Señor significa que Él tiene sirvientes, y que Él es un Señor sobre ellos. Pero si Él no los hubiera creado, no habría sido posible llamarle con el nombre Señor [...]. Lo mismo ocurre con el resto de nombres, y también con los atributos [...]. Él no habría podido ser descrito a través de estos atributos si no hubiera habido criaturas en el mundo que lo llaman (por el nombre de estos)⁶³.

Se infiere, ciertamente, la postergación de los atributos con respecto a los modos por los cuales son apelados.

La no-objetividad de los atributos, a diferencia de la de los modos, podría inferirse, también, por lo expuesto en otra epístola

62. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza* I, 156.

63. C. VITAL, *The Tree of Life. Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria. Volume I. The Palace of Adam Kadmon*. Traducción e introducción de D. W. MENZI y Z. PADEH (Arizal Publications Inc., Nueva York, 2008) 4. La primera edición es de 1999.

de respuesta a De Vries, quien en una carta que no nos ha llegado, escrita como respuesta a Ep9, habría preguntado a Spinoza si necesitamos de la experiencia para saber si la definición de un atributo es verdadera, a lo que el filósofo responde: “nunca necesitamos de la experiencia, salvo para aquello que no puede concluirse de la definición de la cosa, como, por ejemplo, la existencia de los modos; esta, en efecto, no puede concluirse de la definición de la cosa”⁶⁴. En cambio, de la definición de la substancia como poder, se sigue que le atribuimos una esencia acorde con aquello que la actividad, que es su misma potencia, produce, y esto es, los atributos que definen para la mente humana los diversos aspectos en que se expresa aquella actividad.

Della Rocca⁶⁵ se alineaba con Guérout en la consideración de que este escolio comporta la objetividad del atributo, pero cuesta creer que no se perciba que en él, como en la correspondencia con De Vries y otros lugares capitales donde se aborda la cuestión, Spinoza evita con cuidadoso esmero imponer la realidad de los mismos. La proposición, en efecto, observa que “cada atributo de una misma substancia debe concebirse por sí”, y nada habría sido más fácil que alegar que esto es así, puesto que los atributos son en sí. Sin embargo, la demostración insiste en que el atributo es aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma (y remite a la propia definición del mismo, E1Def4), y el propio escolio, “aunque dos atributos se conciban como realmente distintos”, impone que se trata de concepciones, y que no son realmente distintos. No expresan sino la esencia única de la substancia, y no —como Guérout arguye— esencias que sean diferentes, las unas de las otras, *in re*⁶⁶.

Guérout, quien no pretende rebatir la argumentación de Wolfson, sino la de Brunschvicg⁶⁷, definió como inaceptable la tesis de

64. Ep 10, SO 4, 47, 7-10. AE 1305, 122. Prosigue Spinoza aduciendo que la existencia de los atributos no difiere de su esencia, y por tanto no cabe inferirla de experiencia alguna. Su esencia es la de ser apelativos con los que el entendimiento atribuye una esencia a la substancia.

65. M. DELLA ROCCA, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza* (Oxford University Press, Nueva York, 1996).

66. Cf. M. GUÉROUT, *op. cit.*, 50. Cf. también 428.

67. L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporaines* (Presses Universitaires de France,

este, por “contradecir el concepto spinoziano de entendimiento”⁶⁸. En efecto, si los atributos resultaran de la idea que el entendimiento se hace de la substancia, este sería anterior a aquellos, y por consiguiente anterior al atributo del que es modo, lo que, según Guérout, sería absurdo. Wolfson adujo, sin embargo, que los modos finitos lo son como producción del modo infinito, y son modos de la substancia en el orden ontológico, y del atributo solo en el de la percepción. Así, por ejemplo, en el modo de la producción, un cuerpo es una cierta cantidad de movimiento y reposo, en el ontológico —respecto de la substancia— una afección de la existencia, y, sin embargo, se percibe —adscribiéndolo subjetivamente al atributo— como una extensión determinada (pese a que es solo la cantidad de movimiento y reposo que lo define en cada momento, y a través del cual se manifiesta la existencia).

Shein, por lo demás, ha argüido, de modo casi paradójico, que sobre la distinción real de los atributos se hace difícil mantener, precisamente, su objetividad. Según Guérout la interpretación subjetivista abriría una brecha entre la substancia y los atributos, que, siendo subjetivos, no podrían ser lo mismo que aquella, objetiva en sí misma. Cabría aducir aquí que la objetividad de una substancia cuya esencia absoluta es la sola existencia es hartamente peculiar, como los cabalistas que la llamaron ‘*ain*’ (nada) intuyeron. Los lugares en los que Spinoza parece argüir que la substancia y los atributos son lo mismo obrarían, según Shein, en contra de la subjetividad, por ejemplo, E1P4D: “Nada hay fuera del entendimiento que sea apto para distinguir varias cosas entre sí, salvo las substancias o, lo que es lo mismo, sus atributos y sus afecciones”⁶⁹. Guérout identifica aquí también, *ad usum argumentum*, la substancia con los atributos, pero vemos que Spinoza lo hace también, por extensión, con los modos, y sabemos que substancia y modos son, tal y como sus definiciones indican, antagónicos desde una perspectiva ontológica. Otros lugares en los que la substancia y los atributos serían lo mismo se

5a edición, París, 1971). Primera edición de 1934.

68. M. GUÉROUT, *op. cit.*, 50.

69. E1P4D, SO 2, 47, 28-30, 48, 1. AE H 4404, 59-60.

contienen en E1P19⁷⁰ y E1P20C⁷¹, pero ello no es óbice para que podamos admitir —y argüir— que los atributos son lo mismo que la substancia solo para el entendimiento⁷².

Además, esta misma demostración comporta claramente que solo desde la diversidad de los atributos de la substancia, o de la de las afecciones, pueden distinguirse las cosas. Según esta misma demostración, fuera del entendimiento nada se da, excepto la substancia y las afecciones, y se prescinde de los atributos.

La cuarta objeción, según el orden de Shein, de la que Delahunty⁷³ fue principal valedor, es que los atributos serían ilusorios no solo con respecto al entendimiento finito, sino también en relación al infinito. Y puesto que lo que origina los atributos son invenciones de la mente finita, el intelecto infinito se vería forzado a percibir la substancia a través de estas invenciones de la mente finita, y dependería de esta. Así, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo sería también ilusorio, una conclusión —sugiere Shein— altamente insatisfactoria.

EL ENTENDIMIENTO DIVINO

Pero, en E1P17E leemos: “el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia, y no puede concordar con él en cosa alguna, excepto en el nombre”⁷⁴.

De modo que Dios no conoce a través del modo que es el entendimiento infinito, pues este es, en realidad, la totalidad de los entendimientos finitos, y no difiere de ellos en razón de la existencia.

70. “Dios es eterno, o sea, todos los atributos de Dios son eternos”, E1P19, SO 2, 64, 9. AE H 4404, 85.

71. “Dios es inmutable, o sea, que todos los atributos de Dios son inmutables”, E1P20C2, SO2, 65, 7. AE H 4404, 87.

72. No será así para la ciencia intuitiva, pues los modos perciben la esencia de Dios, como existencia absoluta, en ellos mismos.

73. R. J. DELAHUNTY, *Spinoza* (Routledge & Kegan Paul, Boston, 1985).

74. E1P17S, SO2, 63, 27-30. AE H 4404, 84.

Según se sabe, Koyré⁷⁵ sostuvo que E1P17S debe entenderse hipotéticamente: si el entendimiento perteneciera a la naturaleza divina, entonces habría que entender por entendimiento algo distinto a lo que es en el hombre. Pero es así que el entendimiento no pertenece a la naturaleza de Dios, de manera que tal consecuencia no se sigue. El entendimiento infinito contiene las ideas en Dios (es un modo infinito que significa el orden y conexión de las ideas). En la Ep63 a Schuller⁷⁶, Spinoza clarifica que “puesto que el entendimiento de Dios difiere de nuestro entendimiento tanto en esencia como en existencia, no tendrá, pues, nada común con nuestro entendimiento, y, por tanto... el entendimiento de Dios no puede ser causa del nuestro”⁷⁷.

Con todo, por E2P3D “Dios puede formar una idea de su esencia y de todo lo que necesariamente se sigue de ella. Ahora bien, todo lo que está en la potestad de Dios es necesariamente; por consiguiente, hay necesariamente tal idea, y no la hay sino en Dios”⁷⁸.

Aunque es verdad también, por E1P30, que “el entendimiento finito en acto, o el infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios, y las afecciones de Dios, y nada más”⁷⁹. Se concluye que el entendimiento no conoce a Dios en sí mismo. Y sin embargo, la demostración impone que

lo que está contenido objetivamente en el entendimiento debe darse necesariamente en la naturaleza. Ahora bien: en la naturaleza no hay sino una sola substancia, a saber, Dios, y no hay otras afecciones que las que son en Dios, y no pueden [...] ser ni concebirse sin Dios; luego el entendimiento en acto, finito o infinito, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más⁸⁰.

75. A. KOYRÉ, *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant*, “Revue de métaphysique et de morale” 55/1 (1950) 50-59.

76. Cf. sobre esta epístola, T. M. SCHMALTZ, *Spinoza's Mediate Infinite Mode*, “Journal of the History of Philosophy” 35/9 (1997) 199-235.

77. Ep63, SO 4, 275, 11-14. AE 1305, 348.

78. E2P3D, SO 2, 87, 8-13. AE H 4404, 87.

79. E1P30, SO 2, 71, 18-19. AE H 4404, 97.

80. E1P30D, 71, 22-28. AE H 4404, 97.

Pero de nuevo, se sigue de aquí que en la naturaleza solo hay substancia y modos, y que por tanto, el entendimiento, ya sea finito o infinito, debe conocer substancia y modos —lo único que se da— y lo hace aprehendiendo los atributos —que le permiten concebir la substancia—. En efecto, el entendimiento solo puede comprender lo que es objetivamente substancia bajo algún atributo; no que los atributos sean objetivamente, pues no consisten sino en lo que el entendimiento inventa para constituir la esencia de la substancia, en su intento de alcanzar a aprehenderla.

La falacia de esta cuarta objeción a la interpretación subjetivista puede sostenerse sobre un paralelismo con el modo infinito de la extensión (reposo y movimiento). El hecho de que los modos finitos sean extensos bajo cierta percepción no obliga a que el modo infinito inmediato, esto es, el movimiento y el reposo, sea extenso también. No cabe entender, de hecho, que el reposo y el movimiento sean, en sí mismos, extensos. Por igual, un Dios sin esencia en sí mismo, el Dios previo a causar su propia esencia, es captado por el entendimiento —sea este finito o infinito, siendo los unos y el otro, no lo olvidemos, modos de Dios— de la única manera en que esto es posible, esto es, a través de la constitución de esta esencia que los propios entendimientos imponen⁸¹, a través de su capacidad de intelección de los atributos.

Una nota final sobre ‘la ‘nueva objeción del conocimiento ilusorio’. De acuerdo con esta, “la interpretación subjetivista, tal como se la concibe tradicionalmente, introduce una brecha al proclamar que los atributos son algo que la mente finita añade a la percepción de la substancia”⁸². Pero esta consideración demuestra que Shein no entiende esta interpretación desde la precisa genealogía sobre la cual se erige en el caso de Spinoza, la cábala judía. En el filósofo de Ámsterdam, como en tratados capitales sobre los que se definió su concepción del infinito/substancia y de los atributos, estos últimos no son algo que se añada a la percepción de la substancia, como

81. En efecto, tanto el entendimiento infinito como los finitos son modos de Dios, que pertenecen a la *natura naturata*, de manera que su objeto de conocimiento reside en esta.

82. N. SHEIN, *The False Dichotomy* cit., 525.

quiere Shein, sino esta propia percepción *in toto*, a la que llama, a la vez, configuración de la esencia de la substancia. Cabe argüir aquí que la realidad a la que el entendimiento tiene acceso es aquella cognoscible a la intelección, y por tanto, los atributos y los modos. Sometidos a esta consideración de la realidad, la substancia y los atributos son, en efecto, como lo eran en Descartes⁸³, idénticos, y Shein parece, al recurrir a la consideración de los atributos en el francés, reconocerlo:

En 1P10S Spinoza proclama que los atributos de la única substancia son realmente distintos entre sí. Spinoza usa la expresión ‘realmente distintos’ porque... adopta solo la implicación epistemológica que Descartes asocia a esta distinción, esto es, que los atributos se conciben separadamente o que cada uno debe ser concebido por sí⁸⁴.

Lo anterior reproduce la naturaleza del entendimiento, que debe concebir en sí aquello que constituye la esencia de la substancia, cada atributo definido por su propia condición de aspecto percibido de aquella. A diferencia de Shein, pensamos que su conclusión, según la cual

la distinción... entre los atributos no es algo que se funde en el objeto. El Pensamiento y la Extensión, así pues, son idénticos *in re*, pues se originan en las diferentes maneras de contemplar una y la misma cosa. No obstante, Pensamiento y Extensión son distintos realmente (en términos spinozianos) pues uno no puede ser pensado a través de otro⁸⁵,

en nada contradice la interpretación subjetivista de los modos, pues los atributos son realmente distintos solo en función de cómo el entendimiento puede concebirlos.

83. Cf. L. NOLAN, *Reductionism and Nominalism in Descartes' Theory of Attribute*, "Topoi" 16/2 (1997) 129-140.

84. N. SHEIN, *The False Dichotomy* cit., 529.

85. N. SHEIN, *The False Dichotomy* cit., 530-531.